Zusammenfassung

Jesu Rede vom Reich Gottes deckt die Wirklichkeit auf, die sein Eintreten für den Menschen bestimmt un sich damit als tragende Voraussetzung seines jeweiligen konkreten Verhaltens darstellt. Das heißt: Seine einzelnen Aktionen stehen nicht einfach situationsabhängig nebeneinander, vielmehr erweisen sie auf einen gemeinsamen Sinnzusammenhang. Die Jesus zugestandene Glaubwürdigkeit bezieht sich deshalb nicht nur auf die überzeugende Menschlichkeit seines jeweiligen Verhaltens, sondern zugleich auch auf die darin vorausgesetzte Wirklichkeit. Gerade die Tatsache, daß in seinem konkreten Verhalten die reale Möglichkeit einer erfüllenden Wirklichkeit sichtbar wird, führt zu der Überzeugung, daß seine Voraussetzung wahr ist. Indem der Jesus, der dem Mitmenschen helfend und von Zwängen befreiend zur Seite tritt, von der Basileia spricht, bietet er diesem an, sich selbst ebenfalls an ihr auszurichten. Diese Aspekte werden in bezug auf die Barmherzigkeit Gottes erörtert, der den Menschen durch seinen Sohn Jesus Christus Liebe und Gerechtigkeit bietet.

DUMNEZEU FĂRĂ *DUMNEZEU*

Probabil că omul nu are o altă rațiune de a fi decât aceea de a se gândi la Dumnezeu (E. Cioran)

Trăim la sfârşitul acestui mileniu o criză profundă de natură spirituală care comportă multe contradicții şi paradoxuri. Specialiştii în domeniul spiritual, religios, spun că este vorba de o criză a semnificațiilor: semnele nu mai spun nimic. În consecință, Dumnezeu ca termen nu mai trimite la nici un fel de realitate: Dumnezeu nu se referă la *Dumnezeu* - Persoană sau Eveniment. Avem de a face cu un Dumnezeu fără *Dumnezeu*. Caracterizând actuala stare de lucruri, necredinciosul Emil Cioran afirma într-o convorbire cu F. J. Raddatz din 1986 că *totul a încetat să mai existe şi însuşi cuvântul "sens" nu mai are nici un sens - nici măcar nu se mai pune problema.*[1] Din punct de vedere filozofic, actuala criză se datorează şi pierderii interesului pentru metafizică. De fapt, numai o lectură de tip metafizic poate exprima în mod adecvat realitatea la care se referă cuvântul Dumnezeu, pe când în lipsa ei se cade în nihilism şi ateism, aşa cum se întâmplă cu mulți dintre filozofii contemporani.

De la bun început trebuie spus că întrebarea în legătură cu Dumnezeu constituie problema de fond a filozofiei. Începuturile cercetării filozofice se caracterizează prin reflecția asupra divinului. În privința aceasta, iată ce spune Aristotel: *Într-adevăr, toate lucrurile sau sunt principiu sau rezultă din principiu, dar infinitul nu are principiu, pentru că atunci ar exista o limită a infinitului. Tot aşa infinitul este negenerat şi indestructibil, ca fiind un principiu. Într-adevăr, în mod necesar, ceea ce este generat are un*

---

[1] E. CIORAN, *Oceanograf al ororii*, Convorbire cu Fritz J. Raddatz, în: Id., *Convorbiri cu Cioran*, Humanitas, Bucureşti 1993, p. 161.

sfârşit şi există un sfârşit la orice distrugere. De aceea, cum spunem, infinitul nu are principiu, ci el este, după cât se pare, principiul altor lucruri pe care le conţine pe toate şi le guvernează pe toate, aşa cum susţin aceia care spun că nu există alte cauze în afară de infinit, ca de pildă, Inteligenţa şi Armonia. Ei mai susţin că infinitul este divinitate, pentru că este fără de moarte şi imperisabil, cum spun Anaximandru şi cei mai mulţi fiziologi.[2]

Convingerea că cercetarea în legătură cu realitatea originară care întemeiază totul se identifică, aşa cum este cazul la naturalişti, cu cercetarea asupra divinului străbate întreaga filozofie greacă şi faptul acesta devine destul de clar în lucrările lui Aristotel, unde investigaţia asupra divinului este momentul esenţial şi definitoriu al reflecţiei filozofice. De aceea, metafizica, cea mai înaltă ştiinţă filozofică, având ca obiect realitatea meta-empirică originară, poate fi numită pe bună dreptate cu numele de teologie.

Această conotaţie teologică a filozofiei s-a păstrat în toată perioada gândirii patristice şi medievale, chiar şi atunci când ştiinţa divinului părea că se exprimă mai mult prin tăcere decât printr-o definiţie pozitivă a obiectului său specific.[3] De asemenea, gândirea modernă a văzut în teologia filozofică dimensiunea autentică a filozofării, în ciuda puternicului accent antropologic care străbate această perioadă începând cu Renaşterea. Orice analiză referitoare la om, lume şi destinul lor trebuie să fie precedată de o reflecţie asupra lui Dumnezeu care fundamentează totul. Perspectiva aceasta o întâlnim de exemplu în cazul lui Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant sau Hegel.

Gândirea contemporană urmează alte căi decât cele ale tradiţiei filozofice precedente. În concret, după dispariţia fiinţei ca fundament sau temei, dispare şi preocuparea pentru adevăr, semnificaţie, iar neîncrederea în posibilitatea şi validitatea unei teologii

[2] ARISTOTEL, *Fizica*, III, 203 b.

[3] PSEUDO-DIONISIE AREOPAGITUL, *De divinis nominibus*, I, 2 (Sfântul DIONISIE AREOPAGITUL, *Opere complete*, trad. de Pr. Dumitru Stăniloaie, Editura Paideia, Bucureşti 1996, pp.135-136).

filozofice creşte tot mai mult. Această situaţie nouă a dat naştere unei crize de identitate în filozofie, care a dus la concentrarea reflecţiei în mod exclusiv asupra unor anumite sectoare ale realului fenome-nic sau asupra unor chestiuni legate doar de metoda cunoaşterii.

În momentul de faţă, asistăm la mai multe încercări de a depăşi acest moment de criză prin readucerea filozofiei la limanul misiunii sale din totdeauna.[4]

În conferinţa de faţă, încerc să problematizez certitudinea neverificată a nihilismului existenţial contemporan, şi anume că nu mai există nici o certitudine, că sensul nu mai are sens, că Dumnezeu este un termen sau un concept lipsit de conţinut, *un partener de dialog pentru miezul de noapte*, cum spunea Cioran, pentru care singura certitudine este singurătatea absolută, Nimicul.[5] Scopul problematizării este acela de a ajunge la un răspuns solid, la un adevăr care să elimine dubiile pe de o parte, iar pe de alta să vedem dacă situaţia noastră umană comportă într-adevăr excluderea lui Dumnezeu.

1. *Originea conceptului de teologie în gândirea greacă*

Noţiunea greacă de *teologia* s-a născut într-un cadru filozofic. Primul care a folosit cuvântul *teologia* şi a creat acest concept a fost Platon. Cuvintele derivate din *teologia* se întâlnesc frecvent în scrierile lui Aristotel şi ale discipolilor săi.

Platon foloseşte termenul *teologia* în dialogul *Republica*, mai exact atunci când pune în discuţie legitimitatea discursului mitic folosit de poeţi pentru a vorbi despre cele privitoare la divinitate. În plus, chestiunea se referă şi la *cum este Dumnezeul.*[6] Lucrul acesta este teologie, dar întrucât este practicată de poeţi, ea nu poartă încă semnul unei adevărate teologii filozofice. În momentul în care cel care filozofează se întreabă dacă poeţii vorbesc în mod adecvat

[4] Cf. W. WEISCHEDEL, *Il Dio dei filosofi* (1971), vol. I-II, Melangolo, Genova 1988; G. PENZO - R.GIBELLINI (ed.), *Dio nella filosofia del novecento*, Queriniana, Brescia 1993.

[5] E. CIORAN, *Oceanograf al ororii*, cit., p. 160.

[6] PLATON, *Republica*, 379 a.

despre Dumnezeu, atunci filozofia devine teologie filozofică. În sensul acesta, gândirea lui Platon este în întregime teologică.

În lucrările lui Aristotel, discursul despre Dumnezeu comportă două modalități distincte: una filozofică și alta mitico-poetică. Astfel, *teologia* înseamnă, ca și în gândirea platonică, vorbirea poetico-mitică despre Dumnezeu, pe de o parte, iar pe de alta înseamnă, ca în gândirea de tip aristotelic, un discurs filozofic despre Dumnezeu. De fapt, Aristotel face deosebirea între *cei din vechime*, adică primii care au făcut teologie, și cei care sunt filozofi în adevăratul sens al cuvântului, cum ar fi Talet și alții care au venit după el.[7] Din prima categorie fac parte Homer, Hesiod și alții pentru care noaptea este originea a toate. Pe urmele lui Talet, Aristotel se îndepărtează de doctrinele acestor *teologi*, ca de *ceva inventat în felurile mitului.*[8]

În schimb, altfel stau lucrurile când este vorba de *filozofia primă* sau de *metafizică*, cum se va numi mai târziu. Caracterul teologic pe care Aristotel îl atribuie metafizicii reprezintă prima formulare explicită a conceptului filozofic de teologie. În noțiunea aristotelică de *teologike* se fixează în mod definitiv ceea ce teologia poate semnifica în sens filozofic: divinul - obiectul teologiei - este înțeles ca *etern, imobil și separat (de ceea ce este).*[9]

În cursul istoriei, conceptul de teologie filozofică a suferit multiple variații semantice. Însă ceea ce ni se pare semnificativ este faptul că provine din gândirea greacă, gândire care a conferit teologiei un caracter bine definit. Acest caracter se poate vedea atunci când se analizează semnificația originară a termenului *teologia* și a celor două elemente lexicale din care este alcătuit: *theos* și *logos*.

Lăsând deoparte al doilea element - *logos* -, deoarece merită o analiză separată, ne oprim la primul, adică la termenul *theos*, ca obiect al teologiei. În cazul lui, asistăm la o mulțime de semnificații

[7] ARISTOTEL, *Metafizica* 983 b 28 ss.

[8] ARISTOTEL, *Metafizica* 1000 a 18 ss.

[9] ARISTOTEL, *Metafizica* 1026 a 10 ss.

care nu puteau să fie toate la un loc prezente în conceptul primordial grec de Dumnezeu și de divin. În mod deosebit întâlnirea dintre credința creștină și gândirea greacă a dus la o modificare însemnată a noțiunii filozofice de divinitate. În consecință, semnificația termenului *theos* poate fi definită ținând cont de istoria sa.[10] Să reținem că termenul Dumnezeu nu constituie la început decât indicația unui loc gol. Apariția lui *Dumnezeu* în cuvântul Dumnezeu trebuie căutată în istorie, iar istoria lui *Dumnezeu* în istoria omenirii este istoria religiei sau istoria religiilor.[11]

Așadar, la început Dumnezeu indica un loc gol. Mintea umană nu putea trece de una singură dincolo de valoarea cuvântului Dumnezeu ca semn pentru o altă realitate.

2. *Dumnezeu în istoria religiilor*

Istoricii religiilor, reconstituind anumite structuri religioase ale religiei indo-europene și folosindu-ne de indicațiile sumare dar importante aduse de vocabularul religios, au recunoscut rădăcina indo-europeană *deiwos* (cer) în termenii care desemnează noțiunea de zeu (lat. *Deus*, skr. *Deva*, iran. *Div*, lit. *diewas*, vechi-germ. *Tivar*) și în numele principalelor zei: Dyaus, Zeus, Jupiter. În felul acesta, au descoperit că *ideea de zeu este solidară cu sacralitatea celestă, adică de lumină și de transcendență (înălțime), și, prin extensie, cu ideea de suveranitate și de creativitate, în sensul său imediat: cosmogonie și paternitate. Cerul (zeul) este prin excelență Tatăl: cf. indianul Dyauspitar, grecul Zeus Pater, illirianul Daipatures, latinul Jupiter, scitul Zeus-Papaios, traco-frigianul Zeus-Pappos.*[12] Cât privește vocabula greacă *theos*, aceasta nu se înscrie în aceeași serie, deoarece derivă dintr-o rădăcină ce desemnează

[10] W. WEISCHEDEL, *Dio dei filosofi*, vol. I, cit., pp. 37-39.

[11] W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Queriniana, Brescia, I, 1972, pp. 282-329; Id., *Epistemologia e teologia*, Queriniana, Brescia 1973, pp. 215-250. 327-338.

[12] M. ELIADE, *Istoria credințelor și ideilor religioase* (1975), vol. I, Editura Științifică, București 1991, p. 191.

sufletul, spiritul mortului; de exemplu, lituanianul *dwesiu* (a respira), paleoslavul *duš* (respirație), *duša* (suflet). Unii istorici ai religiilor sunt de părere că termenul *theos*, (zeu), se dezvoltă pornind de la ideea de morți divinizați.[13]

Excursus: Conștiința morții

Din Sfânta Scriptură aflăm că moartea este un eșec, un defect al creației. Moartea este o ruptură.[14] Dar până unde?

Ruptura totală este contrazisă de permanența celui mort în amintirea celor vii. Așadar, viața se prelungește. Statutul morților depinde de grijile celor vii. Asigurarea supraviețuirii liniștite a morților, dincolo, în universul umbrelor, a fost cea mai bună școală a solidarității. Această solidaritate comportă mai multe dimensiuni.

Solidaritatea de tip egiptean. Sufletul va fi cântărit. Nomazii introduc perspectiva cerebrală și igiena arderii trupurilor. Incinerarea este o înmormântare în cer. Este suficient să urmărești fumul, punctul din cer în care el se îndreaptă. Fiecare noapte înstelată îți dă posibilitatea să vorbești cu morții tăi.

Solidaritatea de tip indian. *Samsara* se teme de vid, de căderea nedefinită în gaura neagră, în *neant*. Dar teama aceasta se termină în contrarul ei. Omul înțelege că nu va muri. Nu poate să moară. Lucrul acesta i-l spune viața din pădurea tropicală. Moartea este doar o iluzie a unei plecări. Moartea este explozie de viață: trunchiul arborelui mort și cadavrul părăsit sunt o dovadă tangibilă. Deci, omul nu poate uita, faptele lui nu-l vor părăsi niciodată, de exemplu, crima comisă îl va urmări pentru totdeauna. *India* a descoperit *interdicția morții*. Cel care a trăit este condamnat la chinul unei *Vieți veșnice*. Pe parcursul mai multor vieți, prin renaștere, *samsara*, trebuie să folosești până la ultimul firicel de cenușă *Karma* faptelor, gândurilor, greșelilor tale; nu avem aici un sfârșit, deoarece fiecare viață a acumulat mai multe deșeuri decât a

[13] Idem, nota 3, p. 191.

[14] P. CHAUNU, *Dieu*, Desclée de Brouwer, Paris 1990, pp. 60-62.

reușit să le elimine. Gautama Buddha crede că, prin asceză, un fel de smerenie marcată de mândrie, poate găsi ieșirea tangențială din această stradă fără de sfârșit. Este vorba de nirvâna, această stare care reprezintă punctul cel mai înalt al unei reflecții filozofice pur omenești. Nirvâna este recompensa cea mai frumoasă a gesturilor ascetice pur omenești, adică gesturi în fața unui Dumnezeu imanent, care tinde și realizează dorința prin iubirea destinului. Prin urmare, nirvâna este înlocuirea dorinței de veșnicie, căsătoria permisă cu Dumnezeul obscur pe care îl urmează rațiunea umană, nu se separă de *cosmos*, a cărei ființă reflectată se confundă cu Ființa supremă, ființa în sine, care nu poate să vină la noi decât din Altă Parte, de la un Altul complet altfel.

Solidaritatea de tip grecesc. Nemurirea sufletului la Platon nu are sens decât dacă este pusă în paralel cu ceva Înainte și cu ceva După. De aceea religiile misterice sunt atât de aproape de migrația sufletelor din *samsara*, o credință comună la *indoeuropeni*, popoare de stepă care au vagabondat multă vreme până când s-au fixat în spațiul agricol al Mării Mediterane.

Solidaritatea de tip creștin. Revelația Cuvântului lui Dumnezeu denunță certitudinile false, mediocre, insuficiente și spune că iubirea lui Dumnezeu nu poate fi concentrată într-o singură clipă. În fine, Revelația spune că *în* Cristos, oamenii vor fi înviați *cu*, umpluți de viață *cu*, transformați prin puterea învierii *sale*.[15] Învierea morților va fi recolta de grâu, pe care Tatăl l-a semănat în lume.[16] Tatăl va termina lucrarea de înglobare a mulțimii oamenilor în nașterea Fiului și va revela că Isus Cristos, *în filiațiunea sa*, este învierea morților. Sf. Paul va spune că deja acum noi suntem membrele unui singur trup, Cristos,[17] și participăm la Spiritul său,[18] care este nașterea divină. Deci învierea din morți înseamnă naștere divină.[19]

[15] Fp 3, 10.21.

[16] In 12, 24.

[17] Ef 5, 30; Cf. 1 Cor 12, 27.

[18] 2 Cor 5, 5.

[19] F-X. DURWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Cerf, Paris 1993 (3 ed.), pp. 100-103.

După alţi specialişti în istoria religiilor, ideea de (dumne)zeu s-a ivit din ideea de sacru.[20] Experienţa sacrului, revelând fiinţa, sensul şi adevărul într-o lume necunoscută, haotică şi ameninţătoare, a netezit calea gândirii sistematice.[21] De fapt, dialectica sacrului a precedat toate mişcările dialectice descoperite după aceea de spiritul uman. Prin urmare, văzând *ceea ce s-a întâmplat*, deci cronologic, putem spune că *la început a fost sacrul*, apoi a urmat o cădere - în păcat, în cosmos, în istorie etc. -, o ruptură însoţită de *conştiinţa morţii* şi în aceste timpuri de pe urmă a venit *Dumnezeu* care a pus capăt fricii de moarte.

Raporturile dintre fiinţele făcute din puterea sacrului şi fiinţele făcute din lut şi vânt sunt raporturi prin esenţa lor inegale. O dualitate, o opoziţie între cuvinte exprimă esenţa acestui raport. Antichitatea păgână, aceea pe care a (in)format-o creştinismul şi din care am ieşit şi noi, a reţinut cuvintele nemuritor şi muritor. Moartea este cel mai bun simbol al fragilităţii a ceea ce nu are sau participă la fiinţa veritabilă, fiinţa durabilă, adevărată - astăzi se spune fiinţa *în sine* -, muritorii sunt de partea ierbii, a vântului, nemuritorii locuiesc în Parnas şi în Olimp, ei sunt durabili, ca marmura sau granitul din care se confecţionează chipul lor.

În istoria omenirii se poate observa un moment în care se face trecerea de la grupuri, triburi, clanuri la imperii. În plan religios, momentul este observabil prin personalizarea hierofaniilor.

Dar tot în acest moment, apare prima generaţie de filozofi: presocraticii, ionienii din secolul al VI-lea înaintea erei noastre, contemporani, dar în puţine lucruri, cu Gautama Buddha şi Zarathustra. Aceşti filozofi au continuat reflecţia asupra sacrului. Astfel, pentru ei, zeii personalizaţi, legaţi de un loc, de un sanctuar, protectori ai unui clan, ai unei cetăţi, ai unei activităţi, toţi aceşti zei participă la sacru. Ei sunt o manifestare a sacrului şi nimic altceva; ei spun *fiinţa*, denumirea profană a sacrului; aceşti zei sunt o formă a *fiinţei adevărate*, durabile, reale care ne înconjoară, aceste fiinţe pe care

[20] P. CHAUNU, *Dieu*, cit., pp. 63-69.

[21] M. ELIADE, *Nostalgia originilor* (1969), Humanitas, Bucureşti 1994, p. 7.

noi le venerăm, le cinstim, cărora le aparţinem, aceste fiinţe sunt fragmente ca şi noi, fragmente, elemente ale Fiinţei totale, ale fiinţei veşnice, inutilizabile, de neschimbat, cosmosul, totalitatea a ceea ce este, care posedă *fiinţa în sine*. Ceea ce noi am cinstit în sacru este singura Realitate adevărată, Realitatea Ultimă căreia îi aparţinem, lumea în care noi suntem, mai bine spus, noi: bucată de Hyle, de materie, in-formată, plămădită, fără încetare făcută şi refăcută în formele sale pe care o inteligenţă de nevăzut a *cosmosului*, cealaltă faţă a cosmosului, demiurgul, o face şi o reface neîncetat. Urmează de aici că nimic nu este adevărat în totalitate, nimic nu este fals în totalitate, viaţa şi moartea sunt două feţe care se schimbă veşnic. Chiar dacă Aristotel este încă departe, el participă la această intuiţie a Ionienilor.

Să mai spunem că, ajutat doar de simţuri şi raţiune, omul nu a reuşit să treacă dincolo de Ionieni. Dar de unde au pornit şi unde au ajuns aceştia?

Xenofan (secolul al VI - V-lea î.d.Cr.) este deschizătorul de drumuri. Platon în *Sofistul* spune că Fiinţa totală este Tatăl eleaţilor. Pentru Xenofan, *Unul este ceea ce se numeşte Tot.* Aristotel spune în legătură cu Totul, adică Universul, că are *o singură şi unică natură*. De asemenea, pentru Aristotel, fiinţa care este unul, mereu în aceeaşi stare, rămâne, subzistă, nu se mişcă, nici nu se transformă. Schimbarea nu este decât o schimbare aparentă, moartea este o aparenţă ca şi viaţa, Totul, care este numit zeu, este *veşnic, inutilizabil, asemenea cu el însuşi în toate, şi limitat şi sferic* şi în toate părţile sale capabil de senzaţii; statutul hierofaniilor, aceşti zei mai vechi, este salvat, deoarece părinţii filozofiei greceşti aveau simţul tranziţiei.

Dacă pentru Xenofan totul este calm, liniştit, adormit, pentru Heraclit, o jumătate de secol mai târziu, totul este zgomot, ruină şi război. Focul este elementul fundamental, totul se face şi se desface. Totul care are fiinţa în sine este mişcare, *panta rhei*, mânie şi zgomot. În marele Zeu multiplu şi contradictoriu al lui Heraclit se petrec atât de multe lucruri că în cele din urmă nu se mai întâmplă

nimic. Zeul imanent al Greciei filozofice antice nu are istorie, o lasă pe seama oamenilor.[22]

Părintele fondator al ateismului modern este Parmenide (prima jumătate a secolului al V-lea, î.d.Cr.), care este mai brutal şi mai simplu. El porneşte de la supoziţia că universul fizic, ceea ce ne înconjoară, ceea ce noi vedem este Fiinţa considerată în mod absolut. Ea nu este născută, nu are un arbore genealogic, nu se poate distruge, nu este perisabilă, mobilă, nu are sfârşit în timp. Parmenide urăşte timpul. Despre fiinţa în discuţie nu se poate spune că era în trecut, nici că va fi în viitor, deoarece acum este în întregime, în acelaşi timp, simultan.[23] Am pornit de la pietrele înălţate şi am rămas tot aici; lumea lui Parmenide are consistenţa unui bloc de granit. Păgânismul desăvârşit afirmă că lumea este divină şi are un suflet.

Acest Dumnezeu, fără îndoială, nu este Dumnezeul care ni se revelează ca Tată prin întruparea lui Isus Cristos. În legătură cu întruparea, din perspectiva istoriei religiilor, putem spune că ea este ultima şi cea mai perfectă hierofanie: *Dumnezeu s-a întrupat în chip desăvârşit într-o fiinţă umană, concretă şi istorică - adică activă într-o temporalitate istorică distinct circumscrisă şi ireversibilă - fără să se închidă prin aceasta în trupul ei (căci Fiul este consubstanţial cu Tatăl). S-ar putea spune chiar că această kenosis a lui Isus Cristos nu constituie numai încununarea tuturor hierofaniilor săvârşite de la începutul timpurilor, ci le şi jusitifică totodată, adică le demonstrează validitatea. Dacă se acceptă posibilitatea întrupării Absolutului într-o persoană istorică, se recunoaşte în acelaşi timp validitatea dialecticii universale a sacrului; cu alte cuvinte, se vădeşte că nenumăratele generaţii precreştine nu au fost victimele unei iluzii, când au proclamat prezenţa sacrului, i.e. a divinului, în obiectele şi ritmurile cosmice.*[24]

---

[22] C. TRESMONTANT, *Les Métaphysiques principales*, OEIL, 1990, p. 14.

[23] *Ibidem*, p. 21.

[24] M. ELIADE, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase* (1978), vol. II, Editura Ştiinţifică, Bucureşti 1991, p. 373.

Dumnezeu ca semn pentru o anumită realitate, prin Isus Cristos, hierofania supremă, devine realitatea indicată, adică *Dumnezeu*. Limbajul adecvat pentru a indica o astfel de realitate este limbajul simbolic. Totuşi, vorbirea noastră curentă este plină de cuvântul Dumnezeu. Ce înseamnă cuvântul Dumnezeu astăzi?

3. *Dumnezeu în limbajul şi cultura de azi*

Într-o meditaţie despre cuvântul Dumnezeu, K. Rahner notează printre altele că în limbajul nostru de azi, acest cuvânt "nu spune nimic sau nu mai spune nimic *despre* Dumnezeu. Dacă a fost aşa din totdeauna şi în trecutul mai îndepărtat al termenului, aceasta este o altă chestiune. În orice caz, astăzi, termenul *Dumnezeu* a asumat o valoare de nume propriu. Trebuie să aflăm dintr-o altă sursă ce anume sau pe cine indică. Este un lucru la care de cele mai multe ori nu ne gândim şi nu ne surprinde, dar aşa este. Dacă - după cum se întâmplă pretutindeni în istoria religiilor - l-am numi pe Dumnezeu cu numele de *tată, domn ceresc* sau altele asemenea, atunci astfel de cuvinte ar spune ceva despre ceea ce intenţionează să exprime şi ar face-o în virtutea cuvintelor, în virtutea originii lor din experienţa pe care o facem în altă parte şi din uzanţa lor profană. În schimb aici, într-un prim moment, cuvântul pare că se uită la noi cu o faţă care s-a întunecat. Nu spune nimic *despre* ceea ce intenţionează să arate şi nici nu poate să îndeplinească pur şi simplu rolul de indicator ce trimite către ceva întâlnit în mod direct în afara cuvântului şi care de aceea nu trebuie să spună nimic în privinţa aceasta, aşa cum se întâmplă atunci când spunem *arbore, masă* ori *soare*. Totuşi, înspăimântătoarea lipsă de contur în cazul acestui cuvânt - care ar trebui înainte de toate să provoace întrebarea ce intenţionează să spună - este în mod clar în conformitate cu ceea ce vrea să spună, indiferent de faptul dacă a fost posibil să fi fost aşa *fără faţă* încă de la început sau ceva mai încoace. Aşadar putem să lăsăm deoparte chestiunea dacă istoria sa derivă dintr-o altă formă a cuvântului; în orice caz forma sa actuală oglindeşte ceea ce intenţionează să exprime: *Inefabilul, Anonimul,*

acela care nu se inserează în lumea numită ca unul din momentele sale; *Tăcutul*, acela care este mereu prezent şi care totuşi poate să nu fie văzut, auzit şi - deoarece spune totul într-un singur cuvânt - poate să nu fie respectat fiind absurdul, ceea ce propriu-zis nu mai are nici un cuvânt, fiindcă orice cuvânt primeşte o limită, un sunet propriu şi deci un sens comprehensibil numai în interiorul unui câmp de cuvinte. Astfel cuvântul *Dumnezeu* ajuns fără faţă, cuvânt adică ce prin sine nu mai trimite la nici o experienţă determinată, este totuşi în măsură să ne vorbească despre Dumnezeu chiar aşa cum trebuie, întrucât este ultimul cuvânt care precede tăcerea în care, după dispariţia tuturor elementelor ce pot fi numite, găsim totul întemeietor întrucât întemeiază".[25]

Din textul lui K. Rahner desprindem două concluzii: 1) Cuvântul *Dumnezeu* există înaintea noastră şi poate fi întâlnit în măsura în care omul gândeşte şi vorbeşte; numele de Dumnezeu nu a fost introdus în limbaj de către filozofie, ca de exemplu *Unul, Binele, Absolutul*. Dumnezeu exista deja înainte de a se naşte filozofia (secolele al VI-lea şi al V-lea î.Cr. în coloniile greceşti); 2) Termenul *Dumnezeu* ca atare nu spune nimic despre conţinutul şi subiectul pe care intenţionează să-l indice, prin urmare derivaţiile etimologice nu au o mare importanţă în cazul de faţă.

Dar limbajul este important, dacă luăm în calcul uzanţa acestuia. Astfel, în legătură cu termenul *Dumnezeu* observăm astăzi următoarele feluri de a fi folosit: oamenii vorbesc *despre* Dumnezeu sau *lui* Dumnezeu; în limba noastră *Dumnezeu* este folosit în forma *personală* la masculin, dar şi la feminin (ca zeiţă). De asemenea, întâlnim atât forma de *singular* cât şi cea de *plural* (mai ales în înjurături). *Numele* este folosit ca apelativ dar şi ca *termen generic*.[26] Un lucru deosebit trebuie subliniat în ceea ce priveşte limba greacă din perioada de dinaintea filozofiei, când cuvântul θεός nu

[25] K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede* (1976), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, pp. 73-74.

[26] H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo* (1985), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, pp. 110-111.

era folosit ca subiect, ci ca *predicat*. În privinţa aceasta, K. Kerény face următoarele observaţii: "Dacă se ţine cont de ceea ce am spus în privinţa legăturii dintre greci şi cult, faptul că termenul *theos* nu se întâlneşte în cult va apărea cu toată importanţa sa extraordinară. Un mare cunoscător şi cultivator al limbii greceşti constată că în gramatica veche grecească nu există vocativul, şi anume cazul de invocare, al cuvântului *theos*. Numai în ultima perioadă, la scriitorii evrei şi creştini, apare forma de vocativ, necesară în cult şi în rugăciune. Chiar şi nominativul *theos*, folosit ca invocaţie, este tardiv ...

Un alt mare filolog, cunoscător al limbii greceşti, a făcut o a doua constatare importantă: *theos* este un predicat. În greacă este, da, posibil ... să faci o referinţă în legătură cu *theos*. Însă se pare că la început nu se spunea nimic despre *theos*, dar că *theos* era predicat despre ceva. Nu era vorba despre o extravaganţă lingvistică. Dimpotrivă, este o caracteristică a limbii greceşti să spună despre un eveniment: Acesta este *theos*!".[27]

Kerény dă un exemplu de acest eveniment *Dumnezeu* cu o expresie a Elenei luată din tragedia cu acelaşi nume a lui Euripide: "O zei! Deoarece este Dumnezeu, când sunt cunoscuţi cei dragi"; şi cu o altă expresie care a ajuns până la noi în latină cu ajutorul lui Pliniu cel Bătrân: "Deus est mortali iuvare mortalem" (Este Dumnezeu pentru om să ajute pe un alt om). Apoi adaugă: "Cele două fraze ar putea să dea impresia unei sublimări tardive şi rafinate a conţinutului de *theos*. Dar nu conţinutul ci forma lor ne face să înţelegem de ce *theos* nu poate avea un vocativ al său: deoarece aceasta este o caracteristică primitivă a limbii greceşti şi nu o caracteristică intrată ulterior într-o moment secundar. Da, un eveniment divin este salutat la nominativ cu *Ecce deus! Theos!*, şi nu apostrofat cu vocativul ... Cu *ecce deus* - cum va fi tradus în latină *theos* pus în mod absolut, ca o expresie de sine stătătoare - irumpe ceva, pentru a indicarea căreia

[27] K. KERENY, *Antworten der Griechen*, în: H.J. SCHULTZ (ed.), *Ma chi è questo Dio ?*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1972 (2 ed.), pp. 143-144, cit. de H. WALDENFELS, *op. cit.*, p. 111.

filozofia greacă are termenul derivat *theîon*, *divinul*, însă nu un *divin* care ar fi doar o atenuare a lui *Dumnezeu*. Irumpe evenimentul divin: se întâmplă *theos*, în timp, în lumea aceasta, şi este tot în acest eveniment. Dacă ştergem marginile lingvistice şi deci marginile diferitelor câmpuri, expresia înseamnă: *se întâmplă Dumnezeu*.[28]

Aici Dumnezeu înseamnă ceea ce se iveşte şi străluceşte prin tot şi în tot şi, în acelaşi timp, înseamnă experienţa libertăţii. În Grecia, cea mai înaltă formă fenomenală a sa este *Dumnezeul zeilor*, Zeus.[29] Ajunşi aici, merită să comparăm aceste observaţii despre uzanţa greacă originară a termenului θεός cu rezultatul cercetărilor lui K. Rahner în legătură cu semnificaţia cuvântului ό θεός în Noul Testament - probabil cu excepţia a şase locuri în care θεός se referă la Isus Cristos.[30] Conform analizelor lui Rahner, Theos în Noul Testament este Dumnezeu Tatăl, prima persoană a Sfintei Treimi. În sensul acesta Dumnezeu este sub profil teologic nu un termen esenţial, ci un termen personal. Aşadar, modul originar creştin de a vorbi despre Dumnezeu este un discurs care se adresează lui Dumnezeu numindu-l Tată.[31]

Concluzie

Formularea "Dumnezeu fără *Dumnezeu*" o întâlnim şi în scrierile marilor mistici creştini. De exemplu, sfântul Augustin îl considera pe Dumnezeu *intimior meo, et superior summo meo*; Angelus Silesius spunea cu mult curaj că *Ich bin wie Gott und Gott wie ich*, iar Meister Eckhart afirma că *sufletul nu-l vrea pe Dumnezeu după cum este Dumnezeu ci ca Tată*. Prin aceste expresii, se afirmă o unitate de relaţie după care prezenţa-absenţă a lui Dumnezeu face în aşa fel ca omul să spună: *nec tecum nec sine te*.

[28] Idem, pp. 144-145.

[29] Idem, pp. 148-151.

[30] Cf. In 1, 1.18; 20, 28; Rom 9, 5s; Tit 2, 13; 1 In 5, 20.

[31] K. RAHNER, *Saggi*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1965, pp. 467-585.

Putem spune că în această direcţie merge tradiţia mistică occidentală, exprimată în mod minunat de Sfânta Tereza de Avila, Sfântul Ioan al Crucii, Nicolaus Cusanus sau Sfântul Ignaţiu de Loyola şi atâţia alţii, care-l definesc pe Dumnezeu ca *cerc şi circumferinţă*, în acelaşi timp *pretutindeni şi nicăieri*.[32] Omniprezenţa lui Dumnezeu are ca modalitate de a fi ceea ce s-ar putea numi absenţa universală. Regula interioară a acestui raport de necesitate dintre omniprezenţa şi absenţa universală a lui Dumnezeu este *libertatea* pe care Meister Eckhart o consideră comună pentru Dumnezeu şi om şi o defineşte prin termenul *Abgeschiedenheit*, detaşarea în sens pozitiv, adică actul desăvârşit al odihnei în sine, actul de a fi una cu sine. Pentru Eckhart, *Abgeschiedenheit* este cea mai mare virtute, mai mare decât iubirea, umilinţa sau milostivirea. Ca expresie *ontologică* ea se aplică atât lui Dumnezeu cât şi omului şi este un alt nume pentru adevăr, un adevăr şi pentru unul şi pentru altul *relativ*, deoarece adevărul ţine de domeniul relaţiei.[33]

În fine, expresia "Dumnezeu fără *Dumnezeu*" ne trimite cu gândul la evenimentul sacru al Sfintei Scripturi care prin esenţa sa nu poate fi tematizat în întregime. *Dumnezeu - eveniment* prin natura sa rămâne dincolo, este transcendent.[34] Această dimensiune a transcendenţei la care trimite termenul Dumnezeu nu permite ca vestirea biblică să fie cuprinsă în totalitate de o cultură anume. *Dumnezeu-eveniment* este în mod intim meta-cultural şi meta-istoric; adevărul despre acest Dumnezeu este de natură relaţională, personală.

Pr. Wilhelm DANCĂ

[32] N. CUSANUS, *De docta ignorantia*, II, 12.

[33] P.-J. LABARRIERE, *Dieu sans Dieu*, în: J. DORE / CH. THEOBALD (ed.), *Mélanges offerts a Joseph Moingt*, Cerf-Assas Editions 1993, Paris, pp. 915-925.

[34] G. PENZO, *Introduzione*, în: G. PENZO-R.GIBELLINI (ed.), *Dio nella filosofia del novecento*, cit., p. 15.

Riassunto

Stiamo vivendo alla fine di questo millenio una crisi profonda di natura spirituale che comporta molte contradizioni e paradossi. Gli studiosi delle scienze spirituali, religiose, sostengono che si tratta di una crisi dei significati: i segni non dicono più niente. Di conseguenza, Dio come parola non rimanda ad alcun tipo di realtà: Dio no fa riferimento a *Dio* - Persona oppure Evento. Ci troviamo di fronte ad un Dio senza *Dio*. Dal punto di vista filosofico, l'attuale crisi è dovuta anche alla perdita dell'interesse per la metafisica. Infatti, solo una lettura di tipo metafisico può scoprire un modo adeguato di parlare di Dio con l'espressione Dio senza *Dio*, mentre nella sua assenza si cade nel nichilismo e nell'ateismo, come succede per molti filosofi contemporanei.

CHIPUL MAIESTUOS AL TATĂLUI ÎN LITURGIE

Regula generală transmisă de cea mai veche tradiție liturgică este ca rugăciunea să fie îndreptată către Tatăl prin Isus Cristos. Regulă formulată categoric de Sf. Augustin la Conciliul din Hippona (393 d.C.) la care a luat parte ca simplu preot: *Cum altari assistitur, semper ad Patrem dirigatur oratio* (Mansi III 884). Această tradiție se întemeiază pe îndemnul apostolului Pavel: *Cuvântul lui Cristos să locuiască din belşug în voi în toată înțelepciunea. Învățați-vă şi sfătuiți-vă unii pe alții cu psalmi, cu cântări de laudă şi cu cântări duhovniceşti, cântând lui Dumnezeu cu mulțumire în inima voastră. Şi orice faceți cu cuvântul sau cu fapta, să faceți totul în numele Domnului Isus, mulțumind prin el lui Dumnezeu Tatăl* (*Col* 3,16-17). Regula tradițională se reflectă perfect în doxologiile liturgice precum doxologia: *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*, devenită în contextul disputelor ariane: *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto*. Sau doxologia cu care se încheie canonul (anafora) roman: *Prin Cristos, cu Cristos şi în Cristos, ție, Dumnezeule, Tată atotputernic, în unire cu Duhul Sfânt, toată cinstea şi mărirea, în toți vecii vecilor*. E bine de amintit că mai înainte ca doxologiile scurte cu care se încheie rugăciunile mai lungi să devină piese de sine stătătoare, toate rugăciunile liturgice, în special anaforele, urmau ordinea trinitară a doxologiei; era invocat Tatăl, apoi Fiul, apoi Duhul Sfânt. Conciliul al II-lea din Vatican consfințeşte această tradiție bimilenară când afirmă în Constituția Liturgică: *Biserica...se roagă Domnului (Isus) şi prin el aduce cult Tatălui veşnic* (SC,7).

Limbajul cu care omul se adresează lui Dumnezeu Tatăl este determinat de imaginea pe care omul şi-o face despre Dumnezeu Tatăl. Iar această imagine poate cunoaşte o infinitate de nuanțe: de la bunătatea absolută, de la Dumnezeul Tată bonom, îngăduitor până la slăbiciune, care închide ochii la toate şotiile copiilor săi, le satisface toate mofturile şi capriciile, şi îi lasă să-i sară în gât, până